

DA SARTRE A MERLEAU-PONTY

di Aniello Montano

24

Maurice Merleau-Ponty non è stato un mio autore per esplicita e deliberata scelta. Non ho affrontato i testi del fenomenologo francese con il dichiarato proposito di indagare e riflettere intorno ai temi da lui trattati e con l'intento primario di ricostruirli storicamente o di farne oggetto di analisi teorica. La lettura delle opere di Merleau-Ponty nacque da un bisogno indotto. Cercavo di capire e documentare un passaggio assai significativo e delicato nella biografia intellettuale di Jean-Paul Sartre e mi accorsi che non era possibile procedere in quella impresa senza conoscere e comprendere le posizioni assunte e difese da Merleau-Ponty negli anni immediatamente successivi alla seconda guerra mondiale e alla resistenza antitedesca in Francia.

L'oggetto privilegiato della mia ricerca era e rimaneva Sartre. Al filosofo-letterato, campione dell'esistenzialismo francese, avevo già dedicato una monografia, alcuni saggi e la curatela di alcune parti dei *Cahiers pour une morale*, una corposa raccolta di riflessioni sotto forma di appunti lasciata inedita dall'autore e pubblicata dopo la sua morte dalla figlia adottiva Arlette Elkäim-Sartre¹. Furono proprio le analisi delle tesi relative alla storia e alla dialettica storica così come venivano tematizzate in alcune delle *Notes* costituenti il corpo centrale dell'inedito che mi indussero a leggere Merleau-Ponty, a indagare intorno ai suoi rapporti con Sartre e all'influsso da lui esercitato su questi intorno alla metà degli anni Quaranta.

Quelle *Notes*, stese e raccolte da Sartre negli anni 1947-1949, nella lettura e nella interpretazione che ne davo, rappresentavano l'anello mancante nello sviluppo delle analisi sartriane sulla dialettica storica. A farmi pensare a un "anello mancante" nello sviluppo del pensiero sartriano relativo alla storia e alla dialettica e, quindi, ad indurmi a tentare di recuperarlo, era stata la lettura di uno dei più significativi saggi pubblicati in Italia negli anni Settanta sulla filosofia sartriana². In questo saggio, Franco Fergnani notava come le "puntigliose analisi critiche" condotte dal pensatore francese nei confronti del "materialismo" in un *pamphlet* del 1946, *Matérialisme et révolution*, non consentivano di sciogliere il "nodo del rapporto tra materialismo e dialettica". Se sortivano l'effetto di ribadire l'adesione del loro autore a quel filone teorico che riconosce una valenza storico-antropologica ai concetti specifici del pensiero dialettico, quali le nozioni di *negazione*, *sintesi* e *totalità*, non aprivano affatto al tentativo operato nel 1960, nella *Critique de la raison dialectique*, di integrare "materialità" e "dialettica"³. Fergnani, cioè, evidenziava un salto teorico, uno iato speculativo, tra le posizioni espresse nell'agile saggio del 1946 e quelle sostenute nella densa e corposa opera del 1960.

In *Matérialisme et révolution*, preoccupato del risvolto quietistico, attendistico

e, quindi, antirivoluzionario presente nel determinismo implicito nella dialettica della natura, Sartre insisteva nell'evidenziare l'elemento attivistico e umanistico della dialettica. Era fermamente convinto che il punto d'avvio del processo dialettico e l'elemento di garanzia per la sua validità fossero rappresentati esclusivamente da quel "pouvoir de néantisation" di cui è portatore l'uomo inteso come coscienza. In questo *pamphlet*, Sartre è decisamente ancorato alla convinzione secondo cui il materialismo, in quanto sinonimo di oggettivismo, di passività e di inerzia, non è integrabile con le nozioni di libertà e di trascendenza progettuale proprie del soggetto umano. La storia, perciò, è tutta spiegata con la capacità del soggetto di riprendere e dare un senso al passato per superarlo verso un futuro capace di illuminare e di guidare il presente. La storia non è connotata dalla temporalizzazione né dalla realizzazione di un fine predeterminato, inscritto già nelle cose o suggerito da una situazione o da una realtà extra o superindividuale. "La storia —scrive Sartre— non è caratterizzata né dal mutamento né dall'azione pura e semplice del passato, ma è definita dalla ripresa intenzionale del passato ad opera del presente: non può esistere una storia che non sia umana"⁴.

Al centro di questa nozione di storia si ritrova, dunque, il soggetto e, soprattutto, la categoria essenziale che lo connota: la libertà. Storia e libertà sono, perciò, "possibilità categoriali del vissuto significante"⁵. Si scoprono e si realizzano nell'atto. Senza libertà, rivelantesi in un progetto umano, non c'è storia. La libertà, però, non si esercita a vuoto. Non agisce sul piano della pura e rarefatta interiorità coscienziale. Si manifesta e opera sempre all'interno di una situazione data. L'aver rifiutato con forza il materialismo, l'averlo considerato l'equivalente dell'oggettivismo, dell'inerzia e della massività, per Sartre, non significa ignorare "la realtà schiacciante del mondo materiale"⁶. Il soggetto —dal filosofo francese individuato come "il rivoluzionario" in *Matérialisme et révolution*— è "un essere contingente, ingiustificabile, ma attivo; interamente immerso in una società che lo opprime, ma capace di superare questa società con i suoi sforzi per cambiarla"⁷. È il creatore del senso da dare alla situazione e del progetto per superarla. È, cioè, il portatore di una filosofia della trascendenza.

La polemica con il materialismo, pertanto, non punta a negare l'oggettività opprimente di una situazione di disagio o di sofferenza. Esprime, invece, il rifiuto di spiegare il moto di superamento della situazione data come un moto avente "la sua origine nell'esistenza puramente materiale e naturale dell'individuo"⁸, o nelle "cose" stesse⁹ o, peggio ancora in una "Provvidenza"¹⁰. Il materialismo, in quanto "malumore di quelli che soffrono fisicamente e conoscono la realtà della fame, delle malattie, del lavoro manuale e di tutto ciò che può minare un uomo"¹¹, può al massimo spingere a un primo rifiuto della situazione di fatto, ma non possiede in sé la spinta attraverso cui quella situazione può essere superata e sostituita da un'altra. Il materialismo, perciò, può essere considerato soltanto come "una dottrina del primo movimento"¹², giammai una dialettica storica. La capacità del soggetto di prendere le distanze dalla situazione data per assumere su di essa un "punto di vista", che è unità indissolubile di comprensione e di azione e non una conoscenza pura, è la libertà. È, cioè, la capacità della coscienza umana di progettare *liberamente* il futuro.

In *Matérialisme et révolution*, del 1946, così come in *L'être et le néant*, del

1943, tutta la dialettica storica, perciò, risulta incentrata nella coscienza umana. Pur denunciando il dramma dell'oppressione dell'uomo da parte dell'uomo e lo "scandalo insormontabile" della pluralità delle coscienze, Sartre non ne evidenzia la scaturigine prima. Non ne individua le categorie fondamentali. Il fondamento ultimo dell'oppressione e dell'alienazione, nonostante la finezza e la profondità di molte delle analisi condotte in quei testi, rimane ancora nell'ombra. Non si giunge a una comprensione adeguata del primo movimento generatore dell'oppressione e della violenza. Ci si limita ad affermare che gli uomini sono immersi nel reale, che sono vittime di un'oppressione concreta dalla quale tentano di liberarsi con azioni egualmente concrete, ma perché la situazione concreta riveli il suo "coefficiente di avversità" si fa appello a un progetto umano che la rischiarì¹³. Solo a partire da questo progetto della coscienza prende avvio la dialettica storica. Come se tra situazione di fatto e libertà umana non si instaurasse alcun rapporto di condizionamento e di reciproca interazione. Quel che manca, perciò, non è la individuazione degli elementi materiali che opprimono e condizionano l'uomo. È, invece, la individuazione e la messa in evidenza della correlazione tra materialità (l'oppressione concreta dell'uomo) e dialettica (la libertà della coscienza umana e la sua trascendenza progettuale).

La correlazione e l'integrazione tra materialismo e dialettica troverà una più compiuta realizzazione nella *Critique de la raison dialectique*, quando il filosofo individuerà nei bisogni umani e nella scarsità dei mezzi messi a disposizione dalla natura per il loro soddisfacimento (la *rarété*) la prima spinta al movimento dialettico e radicherà, quindi, la trascendenza progettuale del soggetto umano su un terreno materialistico-pratico.

Pur segnalando questo stacco tra le posizioni espresse nel *pamphlet* del 1946 e quelle messe a punto nella grande opera del 1960, Fergnani segnalava, però, anche l'esistenza di un legame tra i due scritti. Entrambi erano considerati espressione del bisogno di *realismo* avvertito da Sartre nel corso degli anni Quaranta. Nella critica all'idealismo e al materialismo oggettivistico condotta in *Matérialisme et révolution* con la quale Sartre censurava il primo per aver esaltato la soggettività a danno della "cosa" e il secondo per aver accentuato il ruolo della materialità a danno della soggettività, Fergnani scorgeva un primo "germe di realismo". "Germe" che, presente nell'opera del 1946 solo allo stato "esigenziale", annunciava quelle riflessioni giunte poi a piena maturazione nel "materialismo realista" nell'opera del 1960.

Le analisi di Franco Fergnani non potevano andare oltre queste osservazioni. Con la finezza delle sue considerazioni critiche, Fergnani coglieva contemporaneamente tanto lo stacco esplicito tra le due opere quanto la possibilità di considerare la seconda come la piena ed esplicita realizzazione dei "germi" positivi impliciti nella prima. Quello che il critico non poteva cogliere ed evidenziare era il passaggio intermedio che, nel consentire di colmare quella distanza, rendesse esplicita e portasse a realizzazione piena l'esigenza di concretezza storica avvertita fin dai primi anni Quaranta. Un passaggio che facesse da ponte per meglio comprendere ed esplicitare la via attraverso cui il "germe di realismo" presente in *Matérialisme et révolution* sarebbe maturato trasformandosi nel "materialismo realista" della *Critique de la raison dialectique*. A Fergnani man-

cava il testo dei *Cahiers pour une morale*, l'anello mancante nella catena di riflessioni articolatasi dalla metà degli anni Quaranta fino agli anni Sessanta.

Come e in che misura i *Cahiers* rappresentino il punto intermedio all'interno di questa catena di riflessioni credo di averlo già mostrato in altra sede¹⁴. Quello che qui interessa esplicitare con maggiore chiarezza è la sollecitazione indirettamente offerta da Merleau-Ponty all'approfondimento e alla direzione delle riflessioni sartriane a partire dalla seconda metà degli anni Quaranta, quando il "germe di realismo" dà i primi frutti nelle *Notes* dei *Cahiers*, fino al 1960, quando matura pienamente nel "materialismo realista" della *Critique*.

A fornirci indicazioni utili per la comprensione dei rapporti tra i due filosofi francesi e per la valutazione del ruolo svolto da Merleau-Ponty nel tentativo operato da Sartre per trarsi fuori da quella sorta di coscientismo individualistico in cui si era impantanato, nonostante i tanti sforzi messi in atto da *La transcendance de l'ego*, fino a *Matérialisme et révolution*, è Sartre stesso in quello stupendo saggio che è *Merleau-Ponty vivant*. Scritto nel 1961, all'indomani della morte dell'amico, Sartre, in questo saggio, ricostruisce i suoi rapporti intellettuali con Merleau-Ponty, con quella serenità di spirito e quell'equanimità di giudizi che riesce a mettere in campo ogni volta in cui gli occorre di parlare di amici e interlocutori scomparsi.

Pur essendosi incontrati ai tempi della loro formazione scolastica e pur essendosi formati seguendo entrambi la fenomenologia husserliana, si avvicinarono soltanto ai tempi della guerra, partecipando alla stessa esperienza di "Socialismo e libertà", nel 1941. Le lunghe discussioni e i comuni interessi per la fenomenologia e per la filosofia dell'esistenza non fecero scattare però, in quell'occasione, una complicità intellettuale né una convergenza di punti di vista. Sartre era ancora troppo concentrato sulle "tensioni inquiete" della coscienza. Merleau-Ponty aveva già scoperto, attraverso l'analisi della percezione, la tessitura che connette il nostro corpo al mondo e il mondo al nostro corpo. "Per imparare quello che egli sapeva –scrive Sartre– mi occorre ancora un lustro"¹⁵. Nessuno dei due era marxista, eppure, dopo la "bonaccia" del 1945, furono trattati in modo differente dai comunisti. Sartre fu attaccato aspramente, Merleau-Ponty fu considerato "più vicino". Eppure, Merleau diffidava del marxismo, sospettando si trattasse di una delle tante forme del "pensiero di sorvolo", di una filosofia che considera il "mondo" oggetto della riflessione, dimenticando che esso ci circonda, che è il "nostro ancoraggio", che la vita del singolo e "l'esistenza storica" sono "fatte dello stesso tessuto". Accettava il materialismo storico "come uno schema euristico". Insomma, era "marxista in mancanza di meglio"¹⁶.

L'incontro vero tra i due filosofi, quello che consentì l'osmosi, vale a dire il transito da Merleau-Ponty a Sartre di nozioni fondamentali, tali cioè da consentire una svolta significativa nella percezione della realtà e nella considerazione del fondamento della dialettica storica, avvenne con la pubblicazione su *Les Temps Modernes* degli articoli confluiti poi in *Humanisme et Terreur*. "Egli –scrive Sartre– si orientava meglio di me nel mondo ambiguo della politica: lo sapevo; ed è poco dire che *mi fidavo* di lui: quando lo leggevo mi sembrava che egli mi rivelasse il mio pensiero [...]. Io leggevo, mi istruivo e finivo con l'appassionarmi alla lettura. Fu la mia guida, è stato *Humanisme et Terreur* a

farmi fare il salto. Questo piccolo libro così denso mi rivelò il metodo e l'oggetto: mi diede la spinta necessaria per strapparmi all'immobilismo"¹⁷.

Le riflessioni di Sartre e di Merleau-Ponty, come anche i loro scritti, da questo momento in poi si avvicinano, talvolta si incrociano, si sfiorano, ma non registreranno mai una perfetta sintonia o un equilibrio stabile. Sartre e Merleau erano partiti da modi precategoriali di sentire l'uomo la realtà troppo diversi per potersi incontrare e insieme dimorare a lungo in una stessa visione del mondo. In quel momento, però, in quel fatidico dopoguerra, Sartre assorbì e tesaurizzò la lezione dell'amico e, grazie a questa, impresso una *svolta* al suo pensare e al suo agire. Da *Humanisme et Terreur* apprende soprattutto il valore del circolo delle relazioni interumane con le relazioni degli uomini e con la natura: "Le nostre relazioni con gli altri si traducono nelle nostre relazioni con la natura e le nostre relazioni con la natura nelle nostre relazioni con gli altri". Apprende, cioè, a cercare nei problemi economici "l'equivalente esatto e la figura visibile" dei problemi filosofici¹⁸. Ed apprende, altresì, che ogni azione di un uomo su un altro non è esclusivamente effetto di una intenzionalità puramente coscienziale, in quanto "la coscienza è impotente senza il suo corpo, e può agire sulle altre solo agendo sui loro corpi [...]". La storia è quindi essenzialmente lotta –lotta del signore e del servo, lotta di classe– e ciò per una necessità della condizione umana e in ragione del paradosso fondamentale che l'uomo è indivisibilmente coscienza e corpo, infinito e finito. Nel sistema delle coscienze incarnate, ciascuna può affermarsi solo riducendo le altre a oggetti"¹⁹. La storia umana è possibile in quanto l'uomo si "proietta nell'esteriorità", è un essere che per realizzarsi ha bisogno degli altri e della natura, che realizza la sua individualità impossessandosi di alcuni beni e, perciò, "entra in conflitto con gli altri uomini". Da Merleau-Ponty, Sartre è indotto a riflettere sulla durezza dell'esistenza umana, sulla condizione di oppresso-oppressore dell'uomo. E a prendere atto che tale condizione affonda le sue radici nella struttura profonda dell'esistenza, in quell'essere coscienza-corpo di ogni singolo che entra in un rapporto inevitabile con altre coscienze-corpo in una trama inestricabile con la natura e le condizioni materiali della vita. Anche se in forme diverse, a seconda dei regimi, si dà, dunque, una sola condizione fondamentale della vita umana: la condizione di oppressione²⁰. La "vera moralità, perciò, non è la misura dei nostri pensieri e delle nostre volontà, non coincide con la kantiana "volontà buona". Si riferisce, invece "a ciò che facciamo". Si misura sulle nostre azioni e sugli effetti prodotti da queste sulla struttura del nostro essere coscienza-corpo in relazione con altre coscienze-corpo e, insieme, strette in un tessuto unitaria con il mondo naturale. Sartre aveva appreso, perciò, a procedere in una più minuta e precisa intelligenza della concretezza storica e a guardare con occhi più attenti al circolo *evento-azione/azione-evento* che, dopo Hegel e Marx, ha preso il nome di *praxis*"²¹. "In una parola –scrive Sartre– fu Merleau che mi convertì: nel profondo del mio cuore ero un nostalgico della anarchia, frappevo un abisso fra i vaghi fantasmi della collettività e l'etica precisa della mia vita privata"²². Gli aveva insegnato che, senza una puntuale comprensione dei meccanismi economici e politici, i "valori" prodotti dalla libertà umana restano pure affermazioni verbali. Non entrano a far parte dell'esistenza concreta.

Oltre all'*oggetto* su cui riflettere, Merleau-Ponty aveva insegnato a Sartre

anche il *metodo*, il modo come riflettere. In un articolo pubblicato qualche mese prima di quelli raccolti in *Humanisme et Terreur*, Merleau-Ponty forniva la risposta alla domanda che Sartre si era posto in *Matérialisme et révolution* su come un materialismo potesse essere dialettico, vale a dire su come potesse contenere in sé un elemento attivo in grado di innescare un movimento produttivo del nuovo. Merleau, con la sua lezione, lascia capire che l'impostazione dualistica di Sartre era di per se stessa di ostacolo alla comprensione della dialettica. La "materia", così come la "coscienza", non può essere considerata a parte. Essa è parte coesistente del sistema della coesistenza umana²³. Contribuisce a fondare una situazione comune a tutti gli individui e a rendere possibile una linea di sviluppo e un senso della storia. La potenzialità della situazione, che Sartre riteneva potesse essere attivata dalla coscienza umana, in quanto coscienza "libera", immaginante e progettante, per Merleau poteva e doveva essere sollecitata dalla "productivité humaine"²⁴. Si trattava, cioè, di considerare "coscienza" e "materia" come due aspetti inscindibili della *praxis* umana.

Con queste riflessioni di Merleau-Ponty, la filosofia francese usciva dal suo perenne cartesianesimo, da quel cartesianesimo che aveva fino ad allora contagiato anche Sartre. Non è un caso, infatti, che nello stesso anno in cui pubblicava *Matérialisme et révolution*, curava una scelta di brani di Cartesio, premettendovi una larga introduzione. Il volume appariva nella collana "Les classiques de la liberté" e l'introduzione recava significativamente il titolo *La liberté cartésienne*²⁵. Da Merleau, Sartre apprendeva che il soggetto non può più essere considerato un soggetto epistemologico, il legislatore assoluto che fornisce un senso alla situazione e all'esperienza. Ma è un *prodotto-produttore*, che con la sua azione può trasformare la necessità in libertà. Merleau-Ponty, facendo riferimento a Hegel, a Marx e a Husserl, indicava questa sua dottrina come "filosofia esistenziale"²⁶. Offriva, cioè, un esempio di come fosse possibile integrare la fenomenologia, dottrina base dell'esistenzialismo, con Hegel e Marx.

A partire dalla lettura di questi testi di Merleau, Sartre matura il progetto di integrare l'esistenzialismo con la filosofia marxista. E, da questo progetto scaturirà, poi, l'altro ipotizzato e messo in essere alla fine degli anni Cinquanta, all'epoca, cioè, della elaborazione dei temi che saranno al centro di *Questions de méthode* e della *Critique de la raison dialectique*, dell'integrazione del marxismo con le scienze umane. Il primo testo in cui Sartre dà prova della *svolta* verificatasi nella sua concezione filosofica sono appunto i *Cahiers pour une morale*, redatti tra il 1947 e il 1949. Redatti, ma non stampati²⁷. Come apprendiamo da Michel Contat, nonostante la consapevolezza nuova del ruolo svolto dalla "materia" nella dialettica storica, nel circolo *evento-azione/azione-evento*, cioè nella *praxis* umana, Sartre è convinto che la morale dei *Cahiers* sfuma ancora nell'idealismo, resta ancora una morale astratta, non ancora vincolata alla prassi politica concreta²⁸.

Sartre, dunque, pur avendo appreso la lezione di Merleau, riteneva di non aver ancora realizzata la sua aspirazione a elaborare una morale poggianti "sur des bases historiques et matérielles distinctes de celles du marxisme"²⁹, ma distinte anche da quelle dell'idealismo. È convinto che, pur avendo fatto maturare alquanto il "germe" di realismo già coltivato in *Matérialisme et révolu-*

tion, non era riuscito a fondere e ad amalgamare la dialettica idealistica di Hegel con quella materialistica di Marx. Pur subendo il fascino di entrambi, non li accettava nella loro “unilaterale assolutezza”. Di Hegel condivideva e accoglieva il principio secondo cui la dialettica è prerogativa essenziale ed esclusiva della coscienza umana. Gli imputava, però, di aver riservato una scarsa considerazione agli elementi “passivi” della storia e di aver fatto solo un cenno, senza adeguato sviluppo, a concetti fondamentali per la comprensione della dialettica storica, come ad esempio il lavoro. Di Marx apprezzava l’impegno nello sviluppo di quanto nell’hegelismo rimaneva privo di adeguata attenzione, ma continuava a non perdonargli di aver voluto vedere, insieme a Engels, una dialettica nella natura. Sotto la spinta della sollecitazione dei testi di Merleau-Ponty di questi anni, sentiva, però il bisogno di integrare Hegel con Marx. “Ma che succede –si domandava– se noi supponiamo *un ordine di identità*, cioè di fronte alla storia umana, qualcosa di reale, una natura che si caratterizza precisamente mediante il non dialettico? Cioè se tiriamo Hegel in direzione del marxismo? In verità la situazione è difficile”³⁰. Il concetto di *ordine di identità*, di natura non dialettica presente in questo testo, nella *Critique de la raison dialectique* troverà la sua definita formulazione nel concetto di *pratico-inerte*.

Ma ormai la *svolta* è avviata. La “situation historique, presentata nei *Cahiers*, grazie alla sollecitazione degli scritti di Merleau-Ponty, non è più la stessa di quella presentata in *L’être et le néant*”¹. Sembra avere, invece, come referente il soggetto radicato in un gruppo sociale, all’interno di una relazione anche economica, e non più soltanto psicologica, con gli altri. Non è più il soggetto singolo con la sua libertà, il suo “essere-sempre-al-di-là-di-ciò-che-è-stato-fatto”.

Pur di fronte alle esitazioni e all’incertezza di Sartre di non essere ancora riuscito a mettere a punto una visione soddisfacente della storia e della dialettica storica, va affermato con chiara convinzione che la grande massa delle riflessioni consegnate ai *Cahiers*, seppure non date alla stampa, rappresenta comunque un passo, e non piccolo, in direzione del più maturo realismo maturato dal filosofo alla fine degli anni Cinquanta. Passo che spinge avanti la riflessione sartriana in uno sviluppo evolutivo, realizzato comunque, nella continuità. A far maturare questa prima *svolta* sono state appunto le suggestioni e le sollecitazioni provenienti dalle opere di Merleau-Ponty.

Sartre ne rimase affascinato e le lesse con attenzione e coinvolgente interesse. Ed io con lui.

¹ J.-P. SARTRE, *Cahiers pour une morale*, par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris 1983.

² F. FERGNANI, *La cosa umana. Esistenza e dialettica nella filosofia di Sartre*, Milano 1978.

³ Ivi, p. 68.

⁴ J.-P. SARTRE, *Materialismo e Rivoluzione*, tr. it., a cura di F. Fergnani e P.A. Rovatti, Milano 1977, p. 63 (*Matérialisme et révolution*, “Les Temps modernes”, n. 9, juin 1946, pp. 1537-1563, n. 10, juillet 1946, pp. 1-32).

⁵ G. INVITTO, *Sartre. Dal “gioco dell’essere” al lavoro ermeneutico*, Milano 1988, p. 103.

⁶ J.-P. SARTRE, *Materialismo e Rivoluzione*, cit., p. 75.

⁷ Ivi, p. 101.

⁸ Ivi, p. 100.

⁹ Ivi, pp. 100-101, dove si legge: "La dialettica materialsistica è nata apposta per spiegare o giustificare questo superamento verso l'avvenire, ma il suo sforzo tende, in definitiva, a mettere la libertà nelle cose e non nell'uomo, il che è assurdo".

¹⁰ Il riferimento alla "Provvidenza" in *Materialismo e Rivoluzione* è fatto per chiarire la contingenza e la ingiustificabilità dell'esistenza umana che né l'uomo "né una Provvidenza [...] hanno determinato", ibidem, p. 99.

¹¹ Ivi, p. 75.

¹² Ibidem

¹³ Ivi, p. 121.

¹⁴ A. MONTANO, *Il disincanto della modernità. Saggi su Sartre*, Napoli 1994, soprattutto i primi tre capitoli.

¹⁵ J.-P. SARTRE, *Merleau-Ponty vivant*, "Temps Modernes", nn. 184-185, 1961, tr. it. *Merleau-Ponty vivo*, in Idem, *Il filosofo e la pace*, prefazione di M. Alicata, Roma 1964, pp. 163-232, citazione tolta da p. 169; da cui d'ora in poi, citerò.

¹⁶ Ivi, p. 171.

¹⁷ Ivi, p. 181.

¹⁸ M. MERLEAU-PONTY, *Umanesimo e Terrore*, Prefazione di P. Flores d'Arcais, Milano 1978, p. 115, per entrambe le citazioni.

¹⁹ Ivi, p. 116.

²⁰ Cfr. ibidem: "Che l'oppressione dell'uomo da parte dell'uomo si manifesti senza maschera, come nel dispotismo, dove la soggettività assoluta di un solo trasforma in oggetti tutti gli altri, che si camuffi da dittatura della verità oggettiva come nei regimi che imprigionano, bruciano o impiccano i cittadini per la loro salvezza (e il camuffamento è vano, poiché una verità imposta è solo la verità di pochi, cioè lo strumento della loro potenza), o che infine, come nello Stato liberale, la violenza sia posta fuori legge e realmente soppressa nel commercio delle idee, ma conservata nella vita effettiva, sotto forma di colonizzazione, della disoccupazione e del salario, si tratta solo di differenti modalità di una situazione fondamentale".

²¹ J.P. SARTRE, *Merleau-Ponty vivo*, cit., p. 183.

²² Ivi, pp. 182-183.

²³ M. MERLEAU-PONTY, *Marxisme et philosophie*, "Revue internationale", 6, 1946, pp. 518-526, ora in Idem, *Sens et Non-sens*, Pris 1966, pp. 221-241, da cui citiamo. Cfr. anche E. Lévinas, *Sull'intersoggettività. Nota su Merleau-Ponty*, in Idem, *Fuori del soggetto*, Genova 1992, pp. 103-108.

²⁴ M. MERLEAU-PONTY, *Marxisme et philosophie*, cit., pp. 228-229.

²⁵ *Descartes 1596-1650*, Introduction et choix par J.-P. Sartre, Editions des trois Collines, Gèneve-Paris, 1946. In un passaggio dell'introduzione, si legge: "Ainsi puis-je sentir, si je m'examine, que l'intellection n'est pas le résultat mécanique d'un procédé de pédagogie, mais qu'elle a pour origine ma seule volonté d'attention, ma seule contention, mon seul refus de la distraction ou de la précipitation et, finalement, mon esprit tout entier, à l'exclusion radicale de tous les facteurs extérieurs. Et telle est bien l'intuition première de Descartes: il a compris, mieux que personne, que la moindre démarche de la pensée engage tout la pensée, une pensée autonome qui se pose, en chacun de ses actes, dans son indépendance plénière et absolue" (ivi, pp. 11-12).

²⁶ M. MERLEAU-PONTY, *Marxisme et philosophie*, cit., p. 237.

²⁷ Vedranno la luce soltanto con l'edizione, già citata, curata dalla figlia, Arlette Elkaïm Sartre, nel 1983.

²⁸ "Sartre explique l'échec de sa Morale de 47-49 par sa méconnaissance de la dialectique et sa inexpérience de la lutte de classe. Il a cessé d'y travailler lorsqu'il s'est aperçu que cette morale s'évaporerait dans l'idéalisme et restait, malgré ses efforts, une 'morale d'écrivain' suspendue à la lucidité d'une conscience abstrait au lieu d'être une morale de la praxis concrète, c'est-à-dire politique" (*Sur la bêtise. Un texte inédit de Jean-Paul Sartre*, publié par M. Contat, "Magazine Littéraire", nn. 103-104, 1975, pp. 28-34, il passo citato è tolto da p. 28).

²⁹ *Sur la bêtise*, cit., p. 28.

³⁰ J.-P. SARTRE, *Cahiers pour une morale*, cit. p. 69, traduzione mia.

³¹ Laddove si leggeva: "Noi chiameremo situazione la contingenza della libertà nel *plenum* dell'essere del mondo in quanto questo *datum*, che è presente solo per non costringere la libertà, non si rivela alla libertà che come già chiarito dal fine che essa sceglie. Così il *datum* non appare mai come esistente bruto ed in-sé al per-sé: si manifesta come motivo, perché non si rivela che alla luce di un fine che lo chiarisce" (J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, tr. it. di G. Del Bo, Milano 1975, pp. 589-590).